

# ANTROPOLOGÍA Y PATRIMONIO EN EL CONTEXTO MULTICULTURAL

## ANTHROPOLOGY AND HERITAGE IN THE MULTICULTURAL CONTEXT

Angélica Núñez<sup>1</sup>

### Resumen

La reflexión que se presenta a continuación, gira en torno al papel de la antropología en la cuestión del patrimonio, las políticas culturales y su relación con las identidades locales en un contexto multicultural como Colombia, resalta el patrimonio arqueológico y los museos como campos importantes para explorar el tema desde la perspectiva antropológica.

**Palabras clave:** Patrimonio, apropiación, museos, participación comunitaria

### Abstract

This reflection is focused on the role of anthropology in the issue of cultural heritage and cultural policies and their relation with the local identities in the Colombian multicultural context, highlighting the archaeological heritage and the museums as important fields to explore the topic with an anthropological perspective.

**Keywords:** Cultural heritage, Appropriation, Museums, Community participation

**Tipo de artículo:** Reflexión.

**Fecha de recepción:** 05/03/2012

**Fecha de aceptación:** 18/10/2012

**Cómo citar éste artículo:** Núñez, A. 2012. Antropología y patrimonio en el contexto multicultural. *Jangwa Pana* 11: (40 - 48)

1. Profesora Catedrática del programa de Antropología de la Universidad del Magdalena. Antropóloga y MSc. Artes y Museología Universidad de Montreal. E-mail: licanugu@gmail.com

## Avant Propos

El presente escrito, se desprende de los seminarios sobre apropiación del patrimonio dictado a estudiantes de Antropología de la Universidad del Cauca entre 2008 y 2010. Fue presentada en diferentes espacios académicos como ponencia durante el 2010 y 2011. Al momento su publicación, la discusión sobre el papel de la antropología en la cuestión del patrimonio, se ha convertido en un tema de estudio importante, sus avances han sido significativos, incluyendo temas de actualidad como el turismo y el mercado cultural, la autora misma ha profundizado en un artículo reciente, sobre las formas de apropiación del patrimonio en comunidades locales; sin embargo, se publica con el ánimo de generar reflexiones válidas aún en el estado actual de la cuestión.

## Introducción

Cuando hablamos de patrimonio cultural estamos ubicados en un cruce de caminos donde confluyen no solamente las diferentes disciplinas sino también diversas formas de expresión, soportes de comunicación y por supuesto grupos sociales con intereses particulares. En esta cuestión están involucradas, las instituciones públicas, privadas, la academia, los medios de comunicación y la sociedad civil. Podemos decir que el asunto del patrimonio es interdisciplinario, intersectorial, intergrupar; es un punto medio donde se evidencia el poder de la memoria, de la producción de significados y un escenario donde se visibilizan e invisibilizan las formas culturales.

Patrimonios, herencias o legados pasan de una generación a otra y en ese cambio continuo, está presente el peligro al olvido y a la ruina porque en cada circunstancia histórica se producen nuevas valoraciones y argumentos para justificar lo que se debe conservar o desechar. Estas valoraciones están inevitablemente involucradas en juegos de

poder y de tensiones sociales que giran en torno a su posesión y control, aspectos claves para entender la importancia del patrimonio a lo largo de la historia y las razones por las cuales en el momento actual ha trascendido a la esfera institucional y se ubica en un punto álgido a la hora de hablar de identidad y de memoria. (Lowental, 1998)

El control sobre el patrimonio se puede ver tanto en la regulación al acceso o posibilidad de visitar sitios históricos o museos, como en el control sobre el discurso que les ordena, porque es allí donde se ubica el papel de personajes y grupos sociales provocando sentimientos de inclusión, marginalización, o exclusión de la historia.

En América Latina, durante los últimos 500 años, el orden de este discurso ha sido regulado y enunciado desde relaciones horizontales impuestas por el poder colonial, los imaginarios de lo indio, lo negro, lo mestizo representados en los lugares y símbolos del patrimonio, han sido adaptados una y otra vez a las condiciones históricas y resistencias de los grupos colonizados y el momento presente no es la excepción.

*“Las consecuencias de esa colonización cultural no fueron solamente terribles para los “indios” y los “negros”. Ellos fueron, es verdad, obligados a la imitación, la simulación de lo ajeno y a la vergüenza de lo propio. Pero nadie pudo evitar que ellos aprendieran pronto a subvertir todo aquello que tenían que imitar, simular o venerar. La expresión artística de las sociedades coloniales da clara cuenta de esa subversión continua de los patrones visuales y plásticos, de los temas, motivos e imágenes de origen ajeno, para poder expresar su propia experiencia subjetiva si no ya la previa, original y autónoma, si en cambio su nueva experiencia, dominada sí, colonizada sí, pero subvertida todo el tiempo y convertida también en espacio y modo de resistencia”. (Quijano, 2001)*



Durante los años noventa, se empezó reconocer la diversidad cultural en las cartas de constitución de los países latinoamericanos y a introducir ideas de inclusión en los programas de gobierno bajo la égida del multiculturalismo, sin embargo en la práctica, los estudiosos plantean que esto no es más que el enmascaramiento de las relaciones sociales bajo la lógica del capitalismo multiculturalista:

*“El Multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un “racismo con distancia”: respeta la identidad del otro, concibiendo a este como una comunidad “auténtica” cerrada, hacia la cual, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada.” ... “El Racismo posmoderno contemporáneo es el síntoma del capitalismo tardío multiculturalista, y echa luz sobre la contradicción propia del proyecto ideológico liberal – democrático. (Zizek, 2001, p172 y 157)*

Sin embargo, las críticas que se han hecho desde la antropología, a esta utilización de la noción de multiculturalismo por parte de los estados y sectores de las élites blanco-mestizas en América Latina, han aportado reflexiones y acciones importantes en el campo de las políticas culturales y del patrimonio de la región. Ya no la idea de políticas públicas enunciadas únicamente desde el estado, sino desde la visión participativa que el mismo neoliberalismo ha propuesto, depositando la responsabilidad en la sociedad civil, configurando un nuevo tipo de relación que abre la posibilidad a que los movimientos sociales no solo estén representados sino que remodelen algunas nociones y desafíen o desestabilicen las culturas políticas dominantes, creando, desde la acción, las llamadas *modernidades alternativas* o transformaciones de la modernidad desde dentro; cuando los movimientos cuestionan los significados de la modernidad y lo convierten en algo diferente, en nuevas configuraciones de la naturaleza, la economía y la cultura:

*“Los movimientos sociales no sólo han logrado en algunas instancias transformar sus agendas en políticas públicas y expandir las fronteras de la política institucional, sino que también muy significativamente, han luchado por otorgar nuevos significados a las nociones heredadas de ciudadanía, a la representación y participación política y como consecuencia a la propia democracia” (Escobar, 2001)*

El caso del Ecuador es un buen ejemplo de ello, Catherine Walsh analiza los procesos de construcción de conocimiento y prácticas políticas llevados a cabo por los indígenas y afroecuatorianos desde el concepto de Interculturalidad. Allí, ella pone en evidencia las posibilidades de construir un nuevo proyecto de sociedad plurinacional a partir de un pensamiento que no parte de la ideología estatal sino de la diferencia colonial y propone dicho concepto de interculturalidad como eje transversal para la construcción de unas políticas públicas de lo cultural en América Latina:

*“Por lo tanto, la interculturalidad forma parte de ese pensamiento “otro” que es construido desde la particularidad de lugares políticos de enunciación; un pensamiento que contrasta con aquel que encierra el concepto de multiculturalidad, la lógica y la significación de aquello que por ser pensado desde “arriba”, tiende a sostener los intereses hegemónicos y mantener los centros de poder” (Walsh, 2006)*

Estas reflexiones en Colombia solo han llegado a impactar tímida y tardíamente en las acciones concretas del gobierno, sin embargo, podemos decir que han ayudado al Ministerio de Cultura a dimensionar su problemática desde una óptica un poco más amplia y a abrir espacios de reconocimiento de la diferencia, alertándolos además sobre los riesgos de la mercantilización de la cultura y los efectos nefastos de ver la expresión cultural aislada de la vida económica y política de las sociedades.

Aunque el simple reconocimiento no significa inclusión o un verdadero fortalecimiento de los grupos sociales, si puede ser una apertura al pluralismo y un paso adelante en el campo de la cultura. Recordemos que hasta hace muy poco, las instituciones, especialmente en Colombia, no consideraban en absoluto las reflexiones realizadas desde la antropología en la formulación de proyectos culturales y la noción de cultura no trascendía del sentido común, ni de la superficialidad de la idea de folclor.

Es apenas en el 2001 cuando se empiezan a involucrar reflexiones más profundas de la cultura en el contexto colombiano, en este año en el cual se dio un interesante debate<sup>1</sup> que se constituyó en espacio de reflexión alterno a la formulación del Plan Nacional de Cultura 2001-2010, allí participaron investigadores, representantes de movimientos sociales, responsables de políticas gubernamentales quienes evidenciaron las problemáticas y los retos de las políticas culturales en el país desde la visión antropológica.

La discusión giró en torno a la reflexión de los conceptos mismos de política cultural y cultura política, desde la óptica de los movimientos sociales, mostrando el vínculo entre cultura y poder, reconociendo los conflictos culturales y abordándolos desde los objetivos de justicia social: sostenibilidad ambiental, sostenibilidad cultural e interculturalidad, esta perspectiva resulta fundamental porque desnaturaliza las relaciones sociales que los grupos de poder enmascaran bajo el manto del multiculturalismo.

Esta discusión quedó en el aire dando paso a una propuesta plasmada en las cátedras de integración del Convenio Andrés Bello<sup>2</sup> donde se matizan de nuevo las relaciones de poder, resaltando el papel de las redes culturales donde se agrupan actores sociales de diversas índole y formulan-

do algunos mecanismos para garantizar procesos efectivos de participación, negociación y horizontalidad, pero basándose en un mapa de ruta para la formulación de políticas culturales que propone el desarrollo de una economía de bienes simbólicos, cuyo eje central son las industrias culturales y creativas, *productoras* de cultura pero que supuestamente *no* están sometidas a la lógica mercantil.

Las contradicciones de esta propuesta se reflejan también en las políticas culturales formuladas por el ministerio de cultura de Colombia y el actual conpes<sup>3</sup>. a pesar de que se contemplan ítems nuevos como: *Política de protección a la diversidad etnolingüística, Políticas de diversidad cultural, La política de diversidad cultural y los pueblos indígenas, La política de diversidad cultural y los pueblos y comunidades afrodescendientes* que podrían abrir espacios de acción a grupos sociales antes invisibilizados, la lógica con la que se distribuyen los recursos está centrada casi que completamente en las industrias culturales y creativas, y el plan nacional de emprendimiento, es decir que la idea de diversidad y multiculturalismo opera con una lógica que busca estandarizar las formas de hacer y de pensar que se ubiquen al margen del espectro capitalista.

En el caso de las políticas del patrimonio tampoco se escapan a esta contradicción, se parte de la premisa de apropiación social del patrimonio y del reconocimiento al patrimonio inmaterial, pero desde la visión conservacionista y folclórica del patrimonio. El programa que canaliza los recursos, es el de vigías del patrimonio que aunque abre espacios de participación ciudadana, no permite la creación conjunta del concepto de patrimonio, de sus referentes simbólicos y menos se tienen en cuenta los juegos de poder en los cuales está inmerso. El aporte básico del ministerio son talleres con asesores<sup>4</sup> que van a

1. Cátedra Políticas Culturales del Ministerio de Cultura, coordinada por el proyecto de Observatorio de Políticas Culturales 2001.

2. Cátedras de Integración Convenio Andrés Bello: Políticas y redes de intercambio y Cooperación entre cultura dentro del ámbito iberoamericano. Universidad Federal de Bahía 2004

3. Compendio de políticas culturales Enero 2010 y CONPES: Programa Nacional Para La Promoción De Las Industrias Culturales En Colombia 2010.

4. En pocos casos la formación de este asesor es la antropología, más bien la psicología o el trabajo social.



enseñar lo que es el patrimonio, como lo deben identificar y conservar. Veamos un poco de donde viene esta *visión conservacionista y folclórica del patrimonio*.

La idea de cultura en el ámbito del patrimonio se construyó con base en el conocimiento erudito, la historia del arte, la música, los monumentos mundiales y las maravillas de la humanidad; los lugares del patrimonio nacional se abanderaron de la causa de *ilustrar* al pueblo, *culturizarlo*, traer a estos países *sin cultura* la luz de la civilización; excluyendo las prácticas y expresiones de los grupos sociales locales, disfrazando de altruismo la imposición de referentes externos que excluían a la mayoría de la sociedad, pero sobre todo, rechazando toda connotación política en sus relaciones y acciones.

Vemos que desde el principio, el concepto de patrimonio se define desde una óptica puramente occidental, donde prima la materialidad y monumentalidad como valores universales. En 1945 cuando se termina la segunda guerra y se reconfigura el poder mundial, se crea la UNESCO, organismo desde donde se institucionaliza el patrimonio y se establecen los parámetros para valorar las obras de arte y los monumentos que se consideran importantes para contar, a las nuevas generaciones, su versión de la historia de la humanidad.

En este momento la idea de patrimonio estaba basada en la conservación y la restauración, es decir, la apropiación vista desde occidente, orientada a lo puramente material; a tratar de detener el tiempo e inmortalizar los hechos en forma de pinturas, estatuas, pirámides, edificios, piezas arqueológicas etc., registros de lo que está siendo destruido por el paso acelerado de la civilización abarrotan los museos, donde se encapsulan los significados originales en urnas de cristal con temperaturas y luces adecuadas para que los materiales no se deterioren y los colores no se pierdan.

Entre tanto, las tradiciones populares europeas se rescatan y revaloran con el movimiento Folk, surgen eco museos para mostrar la vida rural y sus costumbres, de nuevo el sentido de pérdida o peligro de desaparición, originado en el proceso de industrialización, produce nuevas apropiaciones bajo el concepto de expresiones culturales en vía de desaparecer.

*“Tres puntos básicos para entender esta idea de folclor que viene de la palabra Folk o pueblo, que está en estrecha relación con los términos comunidad, clase o camadas populares. El segundo con la idea de nación, es decir, con la identidad, a su vez asociada y contrapuesta al pueblo. El tercero y último conjunto con la idea de tradición, la cual está relacionada con las nociones de cultura, costumbre, conservadurismo, pasado, transmisión, etc.” (Segato, 1992:15)*

La idea de folclor es adoptada por los países latinoamericanos que en ese momento configuran con ella su identidad nacional, en Colombia el imaginario nacional se recrea con la idea de un país mestizo en sus tradiciones, blanco en su historia e indígena de ancestro; para lo cual retoma los bailes y gastronomía tradicionales como referente de *lo mestizo*, las casas y mobiliarios de la *élite blanca* para recrear la historia de la independencia y los iconos prehispánicos, como San Agustín y las ciudades de la Sierra Nevada, para reclamar el origen *indígena* en unas sociedades civilizadas que fueron vencidas y “exterminadas” en la conquista, excluyendo del panorama nacional a las comunidades indígenas contemporáneas y las afrodescendientes.

Una idea crucial en la valoración del patrimonio es la autenticidad, el objeto antiguo es valioso porque ha trascendido el tiempo, porque existe antes que el observador y participó de una dinámica social en el pasado, en ello radica su seducción, porque incentiva a imaginar el pasado y proyecta la trayectoria de la línea del tiempo occidental hacia el futuro; otro tipo de autenti-



cidad de un objeto considerado patrimonio, es la de pertenecer a un determinado personaje o de ser el lugar donde sucedió algún acontecimiento importante para la sociedad; la autenticidad es pues, un medio importante para recrear el pasado. (Baudrillard, 1968).

Sin embargo, en el concepto que para la época manejaba la UNESCO no se detenía en este tipo de reflexiones, en la carta de Venecia 1964, la autenticidad se reducía a cuatro elementos: autenticidad en los materiales, en el trabajo o técnicas utilizadas, en el diseño y en el marco de producción, vemos que en estos criterios no se tienen en cuenta los contextos sociales, sino a los referentes puramente materiales, privilegiando los sentidos de la visión y el tacto, la transformación de la naturaleza en creación humana; es decir, artefactos, monumentos, ciudades, obras de ingeniería etc. excluyendo de esta manera, otras formas de expresión y pensamiento.

Es solo hasta la conferencia general de la UNESCO, realizada en París en octubre de 2003 que se da el reconocimiento oficial de la inmateria- lidad del patrimonio, redefiniendo completamente la noción que se tenía hasta el momento, y ofreciendo la oportunidad de pasar de la valoración del producto cultural como objeto o construcción material, donde las comunidades locales no tenían ninguna visibilidad o importancia; al fortalecimiento de los procesos de producción y transmisión del conocimiento, teniendo en cuenta la comunidad viva, dinámica y en acción; es entonces, cuando se comienza a reconocer desde las instituciones, que las comunidades locales tienen el derecho de valorar, desde sus propios referentes culturales y simbólicos, lo que es o no su patrimonio cultural; ya no se ve su cultura material, como un simple receptáculo de tradiciones en vía de desaparecer, si no como portadores y transformadores de esas prácticas sociales (Kirshenblatt-Gimblett, 2004).

Sin embargo, esta visión de la Unesco queda abierta para que cada país la implemente según

sus prioridades, infortunadamente lo que se plantea como una oportunidad, puede convertirse en una amenaza a la autonomía de las comunidades locales ya que lo que se intenta desde las instituciones es hacer *inventarios*, una manera de estandarizar las expresiones culturales a partir de rasgos formales que se aíslan de sus contextos culturales de producción, donde los valores simbólicos que les dan origen pueden ser desvirtuados, al tratar de hacerlos encajar en un modelo dictado por fuera de su lógica. Es en este punto donde la academia, en especial la antropología, debe entrar a mediar entre las políticas y programas de patrimonio cultural y las comunidades locales, haciendo ver que la cuestión del patrimonio no es simplemente una cuestión estética vista desde la perspectiva del folclor sino que tiene implicaciones políticas y económicas para las comunidades. La participación de las comunidades en los inventarios y declaratorias de los bienes de interés cultural debe ser vista desde la perspectiva de su organización y los rumbos que ellas se han trazado, no como simplemente un requisito, exigido desde el estado, sino como un espacio benéfico para las comunidades, desde la idea de que la salvaguardia del patrimonio comienza por el fortalecimiento de las organizaciones comunitarias mismas.

Visto de esta manera, una tarea importante de la antropología en este momento, es acompañar estos procesos y propiciar, con sus herramientas analíticas, una descolonización de los imaginarios y prácticas construidas bajo los regímenes de representación de lo indio, lo negro, la mujer, las clases populares que han originado la violencia sobre los otros. *la apropiación social* entonces está ligada a la posibilidad de construir los sentidos del patrimonio a partir de puntos de vista particulares, que obedecen al sentir y pensar de grupos y sectores específicos en la sociedad y no a una visión impartida desde una lógica capitalista y excluyente disfrazada de multiculturalismo. El patrimonio cultural ha tomado un papel protagonista en los procesos de resignificación y autorepresentación de las comunidades locales, las



experiencias de los movimientos sociales y las propuestas de interculturalidad en otros países de América Latina son una opción para la construcción de una sociedad realmente pluricultural.

En los últimos años se han generado discusiones y reflexiones en los ámbitos académicos, de las ciencias sociales, que involucran la redefinición del patrimonio cultural. Investigadores como Pearce 1994, Rowlands 2002, Tilley, 2002, Weiss, 2007, etc., quienes trabajan el tema desde la perspectiva de la cultura material, abordan la apropiación del patrimonio arqueológico, por parte de las comunidades locales, como una práctica discursiva que puede servir como mediadora en las contradicciones de contextos postcoloniales. El patrimonio cultural, redefinido y tratando de trascender la dicotomía material – inmaterial nos da una perspectiva amplia que llama a las diferentes disciplinas y sectores de la sociedad, a confluir en un mismo terreno utilizando el poder de los diversos medios de comunicación.

El papel de la arqueología en este contexto, tiene una posición privilegiada para crear e institucionalizar espacios conceptuales de participación en la legitimación histórica y en el reto contemporáneo de la autonomía política de las comunidades locales, lo cual puede resolver de alguna manera la cuestión de la identidad cultural (Weiss, 2007).

Uno de los procesos más visibles a nivel mundial en este sentido es el tema de la repatriación de restos arqueológicos a sus comunidades de origen y la proclamación de leyes al respecto<sup>5</sup>; además de la participación activa de comunidades, usualmente marginadas, en programas culturales y educativos de instituciones culturales; y la intervención de las mismas en la forma como son representadas en exposiciones de museo y materiales de divulgación<sup>6</sup> (Halpin, 1999; Murphy, 2005).

La experiencia de repatriación ha contribuido a entender la forma como las comunidades conciben la cultura material y la valoran según sus propios referentes, aspectos desde la territorialidad, hasta los derechos de reproducción son redefinidos constantemente; como es el caso de los Zuni en América del Norte, para quienes lo más importante es que los objetos no salgan de su territorio, ya que al salir, pierden todo valor sagrado; en cambio, reclaman algunos objetos vistos como menos valiosos para el museo e incluso todas las réplicas, ya que para ellos lo realmente interesante es la idea contenida en ellos y su valor pedagógico para enseñarle a los jóvenes aspectos importantes de sus tradiciones, importando poco el sentido de autenticidad en términos materiales. Por supuesto, estas categorías no son arbitrarias, ellos establecieron una clasificación a partir de la cual regularon todo el proceso. (Ladd, 2001)

El tratamiento de sitios arqueológicos por parte de instituciones internacionales también nos enseña la visión de las comunidades locales sobre la cuestión del patrimonio; en América Latina se hacen esfuerzos por integrar a las comunidades locales en la salvaguardia de sitios arqueológicos con la creación de museos y parques, que en algunos casos se han convertido en ejemplos de fortalecimiento identitario (Silverman, 2006). Sin embargo, muchos de estos intentos han fracasado, en primer lugar, porque la idea de patrimonio con la que se trabaja está orientada a conservar las ruinas y no a fortalecer a la comunidad y sus procesos de memoria colectiva; en segundo lugar, porque los contenidos y temas tratados son dictados por la arqueología y no son construidos en consenso con la comunidad, ni con las narrativas locales; en tercer lugar, porque el gestor del proyecto generalmente es un agente externo y no busca una articulación permanente con la comunidad y finalmente porque la comunidad no cuenta con una organización sólida para llevar a cabo estos procesos.

5. Ver <http://www.nps.gov/nagpra/MANDATES/INDEX.HTM> Documento NAGPRA: Native American Graves Protección and Repatriation Act .

6. Un buen ejemplo es el Museo Canadiense de la Civilización en Ottawa. <http://www.civilization.ca/cmc/exhibitions/aborig/fp/fpz3d01f.shtml>

Desde este panorama, podemos evidenciar el giro que ha dado la valoración del patrimonio arqueológico, porque, con el reconocimiento del patrimonio inmaterial se abre la posibilidad de superar la dicotomía *material –inmaterial* y de llegar a instancias significativas en la negociación de las identidades y en las visibilización de diversas formas de concebir el pasado y sus referentes materiales, teniendo en cuenta aspectos que no se veían hasta ahora relacionados con el patrimonio arqueológico, como la tradición oral y las diversas formas de hacer memoria.

Vemos entonces, la importancia de los procesos de creación y recreación de la memoria en cada generación y de investigar las lógicas en las cuales se conciben estos procesos y sus productos. Por ejemplo, para algunas sociedades, la construcción de objetos y edificaciones en materiales perecederos no es valorada desde la perspectiva conservacionista, debido a que lo que importa es el producto material y no tanto el proceso mismo, el producto puede perderse, siempre y cuando la tradición continúe, el conocimiento se siga transmitiendo y practicando.

En este sentido la idea de museos comunitarios ha empezado a dar resultados interesantes en América Latina, existen redes<sup>7</sup> creadas por iniciativas de comunidades locales, que hacen sus propias exposiciones y trabajan los contenidos e interpretaciones de las piezas y sitios arqueológicos desde su mirada, logrando así un control sobre el discurso y abriendo espacios culturales interesantes para la apropiación y el fortalecimiento de los lazos identitarios.

Entre las comunidades indígenas de Colombia existen también prácticas de apropiación o de reapropiación del patrimonio y algunas de ellas comienzan a visibilizarse desde la academia y muestran interesantes formas de re-contextualizar objetos, lugares y vestigios desde visiones particulares de entender el pasado, el tiempo y el

territorio. Se abre entonces, un panorama de posibilidades hacia la creación de agendas comunes de participación entre comunidades y academia para generar nuevas y variadas formas de apropiación del patrimonio (Piñacué 2008).

Por ejemplo, la agenda de los Kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta, está orientada hacia las instituciones encargadas del patrimonio y en este momento avanzan en negociaciones para controlar la administración del parque Teyuna, intervenir en los contenidos de las exposiciones que exhiben piezas Tairona en el país y en la repatriación de algunos objetos de poder o *Sewa* que tienen especial significado dentro de su cosmovisión. También tienen una campaña internacional para restablecer el equilibrio que han roto los gUAQUEROS y arqueólogos en el territorio, haciendo pagos con piezas orfebres algunas repatriadas de museos europeos y otras fabricadas por ellos mismos con oro de donaciones particulares (Comunicado de prensa, Ministerio de Cultura de Colombia, 2009)<sup>8</sup>.

Vemos entonces múltiples posibilidades de apropiación del patrimonio por parte de las comunidades locales y de acción en los diferentes sectores de la sociedad que pueden orientar las prácticas académicas, comunitarias e institucionales a confluir en espacios donde se orienten procesos de diálogo y mediación de las identidades y sus discursos sobre el pasado, en un contexto como el nuestro donde se encuentran, chocan y luchan por sobrevivir, múltiples formas de pensar y por consiguiente diferentes versiones sobre el pasado, de apreciar el arte, la religión etc, es necesario que los lugares del patrimonio respondan como espacios de diálogo y mediación.

## Referencias Bibliográficas

Anderson, C. (1990). Rapatriement des biens culturels: un processus social. *Museum*, No1.1990, p.p. 54-55.

7. Ver : <http://museoscomunitarios.org>, <http://museoscomunitariosencolombia.blogspot.com>

8. Ver: <http://www.mincultura.gov.co/?idcategoria=22791>, consulta realizada El 12 de mayo de 2009





- Baudrillard, J. (1968). «*Le système marginal: La collection*». En : *Le système des objets*. Gallimard, p.p.103-131. Paris.
- Escobar, A., L. Grueso & C. Rosero. (2002). *Diferencia y Nación: Modernidades Alternativas* En: Gaceta No.48. Políticas Culturales, Los Retos, Enero 2001 Diciembre 2002
- Escobar, S., Alvarez, E., & Dagnino, E. (2001). *Introducción: Lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos* En Política Cultural y Cultura Política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos. Taurus – ICANH, Bogotá
- Halpin, M. (1999). Musées et “Premières Nations” au Canada. *Ethnologie Française* XXIX, 1999,3, p. 431-436.
- Kirshenblatt, G. B. (2004). “El patrimonio inmaterial como producción metacultural”, En: *Patrimonio Inmaterial, Museum International* 221, 222, Quarterly Review. UNESCO. Paris, N.Y.p. 52-67.
- Ladd, E. (2001). A Zuni Perspective on Repatriation. En: *The future of the past. Archaeologists Native Americans and Repatriation*. Ed. Tamara Bray, Garland Publishing New York, London.
- Lowenthal, D. (1998). *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Munjeri, D. (2004). Patrimonio Material e Inmaterial: de la Diferencia a la Convergencia. En: *Museum Internacional, Intangible Heritage* 221,222, Mayo 2004, pp.13-21. UNESCO.
- Murphy, B. (2005). Memoria, Historia y Museos. En: *Museum Internacional* 227. PP. 66-74 Diversidad Cultural y Patrimonio. Paris.
- Ortiz, E. (2008). *Experiencia del Museo de Mulaló Valle del Cauca*. En memorias del II Coloquio Internacional Experiencias, comunicación y goce. Ponencia. Museo Nacional de Colombia. Bogotá, Octubre 2008.
- Pearce, S. (Ed.). (1994). Objects and meaning: or narrating past. *Objects of knowledge: new research in museum studies*. The Athlone press. London 125-140. pp
- Piñacue, J. C. (2008). *La Arqueología dentro de los territorios Nasa*. En: memorias del “Taller Arqueología y Comunidades locales” Ponencia. V Congreso de Arqueología. Universidad de Antioquia, Noviembre 2008.
- Quijano, A. (1999). *Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina*. Pensar (en) los Intersticios: Teoría y práctica de la crítica poscolonial. Colección Pensar, Universidad Javeriana. Bogotá
- Rowlands, M. (2001). Heritage and Cultural Property. En: Victor Buchli (Ed.). *The material culture reader*. Oxford – N.Y, 105-133. .pp.
- Segato, R. L. (1992). A Antropología e a crise taxonómica da cultura popular. En *Seminário Folclore e Cultura Popular. As varias faces de um debate*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Arte e Cultura. pp.13-21
- Santoyo, A. (2006). Investigación para la definición de un marco conceptual de la política sobre patrimonio cultural inmaterial en Colombia. Ms. ICAHN.
- Silverman, H. Ed. (2006). *Archaeological Site Museums in Latin America*. University Press. Florida
- Weiss, L. (2007). Heritage Making and political identity. En: *Journal of social Archaeology*, Vol. 7 (3): 413-431
- Walsh, C. (2005). “*Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y Posicionamiento otro desde la diferencia colonial*” En: El giro descolonial. Reflexiones para una diversidad epistémico en el capitalismo global. Editorial Siglo del Hombre.
- Zagala, S. (2004). Dibujos de Arena de Vanuatu. *Patrimonio Inmaterial, Museum International* 221, 222, pp. 33-35 Quarterly Review. UNESCO. Paris, N.Y.
- Zizek, S. (1998). Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional», En: Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj: *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires, Paidós, 1998, pp. 137-188.